
Les confréries soufies en Sibérie (XIX^e siècle et début du XX^e siècle)

Thierry Zarcone



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/48>

DOI : 10.4000/monderusse.48

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2000

Pagination : 279-296

ISBN : 2-7132-1361-4

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Thierry Zarcone, « Les confréries soufies en Sibérie (XIX^e siècle et début du XX^e siècle) », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 41/2-3 | 2000, mis en ligne le 15 janvier 2007, Consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/48> ; DOI : 10.4000/monderusse.48

THIERRY ZARCONÉ

LES CONFRÉRIES SOUFIES EN SIBÉRIE

(XIX^e siècle et début du XX^e siècle)

CETTE ÉTUDE QUI NE PRÉTEND PAS À L'EXHAUSTIVITÉ se propose de faire un état de la situation du soufisme et des confréries soufies en Sibérie occidentale et dans les provinces voisines du Qazaqstan septentrional. Les renseignements que nous apportons ici ne constituent donc tout au plus que des pistes pour des recherches futures plus approfondies. On essaiera de déterminer, en premier lieu, quels ont été, au XIX^e siècle, les canaux de diffusion du soufisme depuis le monde tatar et la Transoxiane à destination de cette région. Ensuite, à partir de quelques exemples de soufis installés en Sibérie, nous montrerons, après avoir identifié la tradition confrérique à laquelle ces soufis appartenaient, quelles étaient les doctrines et les pratiques mystiques qu'ils ont propagées parmi les musulmans de Sibérie et quelle influence ces mystiques ont pu exercer sur la vie sociale et culturelle de ces derniers.

Les soufis et l'islamisation de la Sibérie : du mythe à l'histoire

On n'ignore pas que l'islam a pénétré en Sibérie à une époque relativement ancienne par l'intermédiaire des marchands tatars et boukhares et à l'occasion de campagnes d'islamisation¹. Les soufis étaient rarement absents et ils ont également leur part dans la conversion des peuples païens à la religion du Prophète et dans l'établissement de mosquées et de *madrasa*. Une légende attribuée, par exemple, au célèbre mystique arabe Ibrâhîm ibn Adham (m. 777-778) la conversion d'un souverain kalmouk établi près du lac Baïkal et signale également la présence de derviches

1. Sur l'importance du commerce des marchands boukhares aux XIV^e et XV^e siècles, cf. Audrey Burton, *Bukharan trade 1558-1718*, Bloomington, Indiana University, 1993, pp. 66-85 (Paper on Inner Asia, 23).

de l'ordre gyrovaque des Qalandars dans la même région. Il est difficile de prendre en compte ces informations, on y verra plutôt la projection dans un passé lointain, par l'hagiographe, de plusieurs événements qui se sont produits bien plus tard². À une époque plus rapprochée, on note en revanche la présence de membres de l'ordre Yasawî engagés dans des activités de missionnaires parmi les Qazaqs de la steppe et peut-être même sur les frontières de la Sibérie³. On attribue, en particulier, à un soufi d'origine tatare, Idrîs Dhû'l-Muhammad Oghlî (m. 1090/1679-1680), devenu à Yarkand (Turkestan oriental) un disciple de Hidâyat Allâh (Afâq Khwâja), l'introduction du soufisme dans certaines villes de la Moyenne-Volga et à Tobolsk⁴. Toutefois les sources présentent ce soufi et surtout son maître Hidâyat Allâh comme des *shaykh* de l'ordre Yasawî alors que ce dernier appartient à une illustre famille naqshbandî (Makhdûmzâda) originaire de Samarcande dont l'un des ancêtres, Makhdûm-i A'zam (1461-1515), fut l'introducteur de la Naqshbandiyya au Turkestan oriental à la fin du xv^e siècle. On peut voir deux explications possibles à cette confusion. La première est que Idrîs Dhû'l-Muhammad Oghlî s'est peut-être affilié à la Yasawiyya, qui bénéficiait d'une certaine aura dans le monde nomade, lorsqu'il entreprit d'islamiser les villes sibériennes. La deuxième tient à l'origine commune de la Naqshbandiyya et de la Yasawiyya, qui a souvent permis l'amalgame entre les deux confréries.

Par ailleurs, le soufisme d'obédience naqshbandî s'était déjà manifesté en Sibérie à une date ancienne. Il a même occupé une place d'honneur dans l'histoire de l'islamisation de cette région, ainsi que le rapporte un manuscrit publié à Kazan, en 1904, par l'orientaliste russe N. F. Katanov⁵. Découvert à Tobolsk, ce document, qui mêle faits historiques et légendes circulant en Sibérie, fait référence à des événements s'étalant sur un siècle et demi qui s'inscrivent dans l'histoire de la Horde blanche (xiv^e siècle) et dans celle du khanat shaybanide de Sibérie (xvi^e siècle). Il est probable que les faits rapportés concernent le règne du khan Kuchum (1556-1598), souverain shaybanide auquel on attribue l'introduction de l'islam dans les régions du cours moyen de l'Irtysh⁶. D'après le manuscrit en question, le souverain shaybanide aurait fourni une importante aide militaire à une véritable armée de soufis — *murshid* (maître spirituel) et *mujtahid* — envoyée depuis Boukhara dans le but de convertir à la religion du Prophète les populations païennes

2. D'après le «Târikh-i uwaysî» (xv^e siècle) ; cf. Julian Baldick, *Imaginary Muslims. The Uwaysi Sufis of Central Asia*, London — New York, Tauris, 1993, pp. 185-186.

3. Devin de Weese, « Atâ'îya Order », *Encyclopaedia Iranica*, II, 8, pp. 904-905.

4. Allen J. Frank, « Islamic shrine catalogue and communal geography in the Volga-Ural region : 1788-1917 », *Journal of Islamic Studies*, 7, 2, 1996, pp. p. 273-274, 282; A. Frank mentionne un autre soufi, Sha'am b. Îshteriâk, sans donner de précisions, qui a aussi instruit les peuples de Kazan, Oufa, Alaty, Simbirsk, Saratov, Tsaritsyn et Tobolsk.

5. N. F. Katanov, « O religioznyh voinah učenikov Šejha Bagaudina protiv inorodcev Zapadnoj Sibiri » (Les guerres religieuses des disciples de Shaykh Bahâ' al-Dîn contre les allogènes de Sibérie occidentale), *Ežegodnik Tobol'skogo Gubernskogo Muzeja* [Kazan], 14, 1904.

6. Cf. René Grousset, *L'Empire des steppes, Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris, Bibliothèque historique Payot, 1965, pp. 483-486, 514-523, 567-568.

(*kâfir*) du khanat. Mais il est rapporté que Bahâ' al-Dîn Naqshband lui-même — fondateur éponyme de la Naqshbandiyya —, pourtant mort un siècle et demi auparavant (1389), était l'instigateur de cette guerre sainte (*ghazâ-yi akbar*). Ce qui importe, en fait, pour la mémoire populaire et au mépris de la cohérence historique, c'est que l'islamisation du moyen Irtysh ait été accomplie sous le haut patronage du plus célèbre saint soufi de l'Asie Centrale. Un grand nombre de ces soufis boukhares auraient péri en martyrs autour de l'Irtysh (Ab-i Jarus) mais le manuscrit signale que quelques-uns se seraient établis en Sibérie dans les villes de Tubûl (Tobolsk), Târî (Tara), Tûmân (Tioumen) et Tûm (Tomsk) pour enseigner les principes de la religion musulmane (*dîn erkânîn*) aux populations locales⁷. On apprend également que, par la suite, avec l'ouverture de routes caravanières entre l'Asie Centrale et la Sibérie, plusieurs hommes de religion (*'ulamâ*) et des soufis (*khwâja*, *îshân*) affluèrent vers cette région pour enseigner l'islam. Les plus connus étaient Îshân Khwâja Dawlat Shâh ibn Shâh 'Abd al-Wahhab al-Asbishaî, Iskandar Mamlânî, originaire du Khwarezm, et Shaykh Sharfaî. Les rives de l'Irtysh auraient par ailleurs accueilli de nombreux mausolées liées aux *shaykh* et aux membres de leurs familles tombés en martyrs devant les infidèles⁸. Les descendants de deux de ces *shaykh* — Dîn 'Alî Khwâja, descendant de Shâh Mahmûd Khwârazmî, qui aurait épousé la fille du khan Kuchum, et Shaykh Sharbatî (Sharfaî) — sont connus dans ces régions sous les noms de *shaykh* et de *khwâja*⁹. Ainsi que le signale le Boukhare sibérien 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf (1857-1944), dans son autobiographie, ces Khwâja existaient toujours au milieu du XIX^e siècle. 'Abd al-Rashîd connaissait en outre de riches familles qui faisaient remonter leur origine à ces premiers missionnaires soufis (voir *infra*).

En Sibérie, comme dans de nombreuses autres régions de l'Asie Centrale, les soufis constituaient donc un rouage essentiel de l'islamisation. On peut supposer qu'au début ces derniers venaient essentiellement d'Asie Centrale et qu'ils furent ensuite rejoints par des soufis tatars originaires de la région Volga-Oural, voisine de la Sibérie. On possède un exemple, à la fin du XVII^e siècle, d'un '*âlim* de Sibérie, Khwâja Shukur b. 'Awz Bâý, qui avait reçu de son maître, Dawlat Shâh ibn Shâh 'Abd al-Wahhâb al-Husaynî, sans doute boukhare et d'obédience naqshbandî, un diplôme d'investiture (*ijâza*) rédigé en persan, langue de l'émirat et des soufis de l'aire centrasiatique¹⁰. Au contraire, les diplômes octroyés par les maîtres tatars

7. Sur la reconstruction historique de cette légende, voir Abdülkadir İnan, « Sibirya'da İslamiyetin Yayılışı » (La propagation de l'islam en Sibérie), in *Necati Lugal Armağanı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1968, pp. 335-336. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf situe aussi ces événements à l'époque du khan Kuchum (cf. *Tarjama-yi hâlim yaka bâshîma kelenler* (Histoire de ma vie ou mes souvenirs), Saint-Petersbourg, s.d. [circa 1905-1907], pp. III-IV). Voir aussi Hâdî Âtlâsî, *Sibîr târikhî* (Histoire de la Sibérie), Kazan, Umîd, 1911, pp. 67-132 et F. T. Valeev, *Sibirskie tatary* (Les Tatars de Sibérie), Kazan, Tatarskoe Knizhnoe Izdatel'stvo, 1993, pp. 170 sq.

8. La liste détaillée de ces mausolées, avec leur emplacement géographique et les noms des défunts, est donnée dans le manuscrit : cf. N. F. Katanov, « O religioznykh voïnah... », *art. cit.*, pp. 8-9.

9. H. Âtlâsî, *Sibîr târikhî*, *op. cit.*, pp. 86 sq.

10. Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr* (Monumentae), Kazan, 1900, I-1, pp. 30-31.

étaient, en règle générale, rédigés en langue arabe¹¹. Khwâja Shukur a écrit, en 1703, un *nasîhat-nâma* (traité d'admonitions) à l'intention de la communauté musulmane de la ville de Tubûl (Tobolsk).

Les soufis à l'assaut de la steppe et de la Sibérie au XIX^e siècle

Au XIX^e siècle, plusieurs sources, parmi lesquelles des témoignages de Tatars sibériens, nous assurent que les soufis étaient de plus en plus présents en Sibérie et dans les régions septentrionales de la steppe qazaque. L'islam, le soufisme et le culte des saints étaient cependant nettement plus représentés dans la partie méridionale de la steppe qui borde les émirats de Khiva, de Boukhara et de Kokand. Ainsi le voyageur savoyard Jean-Jacques Pierre Desmaisons, déguisé en *mullâ* tatar, rencontra, au début du XIX^e siècle, sur la route de Boukhara, un chef qazaq qui, ayant appris sa destination, lui demanda de ne pas oublier, une fois qu'il serait arrivé dans cette oasis de sainteté, de prier pour lui auprès du tombeau du saint Bahâ' al-Dîn Naqshband¹². Le fondateur éponyme de la Naqshbandiyya avait donc un certain rayonnement parmi les nomades du désert du Qizilqoum. D'un autre côté, les mausolées de saints — la plupart liés à des soufis yasawî — étaient très nombreux autour des villes de Hazrat (aujourd'hui Turkistan) et de Sayram, ainsi que le long des routes caravanières qui relient l'Asie Centrale au monde tatar¹³.

En Sibérie qazaque, les soufis ont rempli un rôle notable dans l'enseignement religieux et le financement de mosquées et de *madrassa*¹⁴. Avant le milieu du XIX^e siècle, l'islamisation de la Sibérie qazaque était soutenue par le gouvernement russe, qui voyait dans l'initiation des populations païennes à une religion du Livre un premier pas dans l'œuvre de civilisation. À cet égard, l'organe administratif de l'islam de Russie basé à Orenbourg (la *muftiyyat*, créée à Oufa en 1782 puis l'Assemblée spirituelle, créée en 1788, — *subrâniyya*), fut chargé de l'envoi de religieux en Sibérie et de l'organisation des *madrassa*. Toutefois, au milieu du

11. On trouve dans *Âthâr* (op. cit.) de nombreux extraits de diplômes d'investiture qui confirment cette règle.

12. N. A. Halfin, ed., *Zapiski o Buharskom hanstve* (Otčety P. I. Demezona i I. V. Vitkeviča), Moscou, Nauka, 1983, p. 32.

13. Cf. Joseph Castagné, « Le culte des lieux saints de l'islam au Turkestan », *L'Ethnographie*, 46, 1951, pp. 57-62 ; Ashirbek K. Muminov, « Veneration of holy sites of the Mid-Sîrdar'ya Valley : Continuity and transformation », in M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov, eds, *Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1996, [vol. 1], pp. 355-367.

14. Cf. Stéphane A. Dudoignon, « Djadidisme, mirasisme, islamisme », *Cahiers du Monde russe*, 37, 1-2, 1996, pp. 17-18 (numéro thématique intitulé « Le réformisme musulman en Asie Centrale, du "premier renouveau" à la soviétisation (1800-1937) ») ; id. « Qu'est-ce que la *qadîmiya* ? Éléments pour une sociologie du traditionalisme musulman en islam de Russie et en Transoxiane (au tournant des XIX^e et XX^e siècles) », in Stéphane A. Dudoignon, Dämîr Is'haqov, Râfyq Mõhâmâtshin, eds, *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, pp. 215-216.

XIX^e siècle, le gouvernement russe s'inquiéta des progrès de l'islam et se lança dans une vaste campagne de christianisation des Qazaqs, laquelle n'eut cependant que peu de succès¹⁵. Les Russes et des Qazaqs « éduqués » dénoncèrent le retard de l'islam et son refus de la civilisation européenne en même temps que l'hégémonie tatare sur la steppe. L'un de ces Qazaqs « éclairés », Čokan Valihanov (1835-1865), écrivit en 1863 que, sous l'influence de *mullâ* tatars, d'« *îshân* d'Asie médiane » et de leurs « nouveaux disciples prosélytes », le mode de vie islamique s'implantait profondément dans l'esprit des Qazaqs. Il notait que plusieurs *sultân* et de riches commerçants qazaqs enfermaient désormais leurs femmes dans des yourtes séparées, comme dans un harem, que de pieux Qazaqs commençaient à accomplir le pèlerinage à La Mecque et que les bardes (*bajan*) jouaient, à côté des épopées nationales qazaques, des « apocryphes islamiques » qu'ils avaient adaptés à la « prosodie nationale ». Enfin Valihanov constatait que ce mouvement d'islami-sation allait en sens contraire de celui qui aurait dû conduire son peuple vers une civilisation de type européen¹⁶. Les mesures qu'il préconisait pour enrayer ce mouvement de propagande religieuse étaient dirigées contre l'action des religieux venus de régions étrangères à la steppe et s'inscrivaient en faveur du développement d'une classe d'hommes de religion proprement qazaque. Il proposait de maintenir dans les fonctions de *mullâ* les seuls « *khwâja* qazaqs » et surtout de défendre aux *îshân* et aux *khwâja* venus d'Asie médiane et aux Tatars professeurs ou diplômés des *madrasa* de demeurer sans occupations déterminées dans les campements qazaqs. Et, dans le cas où ils s'y trouvaient, Valihanov suggérait de les soumettre à une surveillance sévère afin qu'ils ne puissent pas établir parmi les Qazaqs de « communautés derviches et mystiques » (*dervișeskie i mističeskie obščestva*) ainsi qu'il en existait alors, précisait-il, dans les environs de Bajanaul et, en partie, de Karkaralinsk¹⁷.

Ces propositions émanant d'un intellectuel bien au fait des problèmes de la steppe et de la Sibérie qazaque apportent des précisions sur deux points : les soufis sont surtout des gens d'Asie médiane alors que les Tatars représentent les milieux de la *madrasa*. On verra plus loin que cette vision est certes juste mais qu'il faut la nuancer dans la mesure où l'on sait que des soufis tatars ont également diffusé l'islam dans la steppe. La deuxième précision concerne la localisation des zones de la Sibérie qazaque où les soufis sont bien représentés. Valihanov cite en exemple les régions de Bajanaul et de Karkaralinsk (nord et nord-est de Karaganda) où existaient des « communautés derviches et mystiques ». Dans un autre écrit, Valihanov ajoute que la direction des *madrasa* de Bajanaul et de Karkaralinsk est passée, ces dernières années, des *mullâ* tatars aux *mullâ* d'Asie médiane. En revanche, les premiers continuaient à dominer l'enseignement dans les *madrasa* de l'ouest sibé-

15. Cf. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1967, pp. 57-61 ; Shirin Akiner, *The formation of Kazakh identity from tribe to nation-state*, Londres, The Royal Institute of International Affairs, 1995, pp. 28-29.

16. Čokan Valihanov, « O musul'manstve v stepi » (L'islam dans la steppe), 1863, in id., *Izbrannye proizvedenija* (Œuvres choisies), Alma-Ata, 1958, p. 187.

17. *Ibid.*, p. 193.

rien, autour de Kokchetav, Atbasar et Aqmolla¹⁸. Enfin Valihanov insistait sur le fait que « toute la steppe est envahie par des *mullâ* tatars illettrés et des fanatiques originaires d'Asie médiane qui se font passer pour des saints ».

Revenant sur la région de Bajanaul et de Karkaralinsk, Valihanov précise que les Qazaqs y cultivaient leur religion avec une grande ferveur, propre seulement aux nouveaux convertis, et que là vivaient, sous la protection du pouvoir local, de nombreux *îshân* et *khwâja* originaires de Boukhara et de Kokand. Valihanov mentionne plusieurs fois les *khwâja*. D'un côté, il parle de *khwâja* qazaqs auxquels il fallait laisser la direction des affaires religieuses dans la steppe, d'un autre côté, il cite les *khwâja* boukhares et kokandais auxquels on devait interdire l'accès au monde qazaq et dans lesquels il dénonçait les agents d'un islam intransigeant et fanatique. Les premiers sont une aristocratie religieuse qui peut parfois avoir des affinités avec le soufisme, en général d'obédience yasawî et dont Valihanov ferait bien les piliers du clergé musulman qazaq. Les seconds sont, à l'opposé, des représentants de la Naqshbandiyya et sont basés, ainsi qu'il l'indique, principalement à Boukhara et à Kokand¹⁹. Dans un autre écrit, Valihanov fait une énumération des différentes lignées de *khwâja* existantes qui confirme ce que nous pensons; il distingue, entre autres, les « *khwâja* kashgharî », localisés à Kokand et Marghilan, qui se rattachent à la Naqshbandiyya du Turkestan oriental, et les « *khwâja* turkestanî », localisés à Hazrat, qui vivent parmi les nomades qazaqs et ne semblent pas représenter un islam savant²⁰. Outre les soufis tatars, boukhares et kokandais, on sait aussi que les *shaykh* de Khiva et ceux de la ville voisine de Chimbay ont formé des disciples parmi les Qazaqs et qu'ils les ont mandatés et décorés du titre de « *sûff* » pour répandre leurs doctrines, certainement naqshbandî, dans la steppe. Cette influence s'est sans doute limitée à la partie méridionale du monde qazaq. L'auteur russe qui nous fournit cette information indique que le terme *murîd* (disciple) était devenu *murda* en langue qazaque²¹. En 1868, le gouvernement russe

18. Č.Valihanov, « Zapiska o sudebnoj reforme » (Mémoire sur la réforme judiciaire), 1864, in id., *Izbrannye proizvedenija*, op. cit., pp. 228-229.

19. Sur les *khwâja* boukhares, voir Bakhtiyor Babadjanov, « On the history of the Naqshbandiyya Muğaddidiyya in Central Asia in the late 18th and early 19th centuries », in M. Kemper et al., eds, *Muslim culture in Russia...*, op. cit., [I], pp. 385-413 et Anke von Kûkelgen, « Die Entfaltung der Naqshbandiyya Muğaddidiyya im mittleren Transoxianien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts : ein Stück Detektivarbeit », in *ibid.*, 2 : *Inter-regional and inter-ethnic relations*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1998, pp. 101-151. Sur les *khwâja* kokandais, cf. T. K. Bejsembiev, « Duhovenstvo v političeskoj žizni kokandskogo hanstva v XVIII-XIX vekah (Po nekotorym sočinenijam kokandskoj istoriografii) » (Le clergé dans la vie politique du khanat de Kokand aux XVIII^e et XIX^e siècles (Étude de quelques sources historiographiques de Kokand)), in *Duhovenstvo i političeskaja žizn' na Bližnem i Srednem Vostoke v period feodalizma* (Le clergé et la vie politique au Proche et au Moyen-Orient à l'époque de la féodalité), Moscou, 1985, pp. 37-46.

20. Č.Valihanov, « O sostojanii Altyšara ili Šesti Vostočnyh Gorodov Kitajskoj Provincii Nanlu (Maloj Buharii) » (La situation de l'Altishahr ou Six-Cités-Orientales de la province chinoise de Nan-lu (ou Petite Boukharie)), in id., *Izbrannye proizvedenija*, op. cit., p. 520.

21. E. T. Smirnov, « Dervižizm v Turkestane » (Le dervichisme au Turkestan), in V. P. Nalivkin, *Sbornik materialov po musul'manstvu* (Recueil de documents sur l'islam), Saint-Petersbourg, 1899, II, p. 61.

est allé dans le sens des propositions développées par Valihanov et a pris un ensemble de mesures destinées à rendre l'islam qazaq autonome et à mettre un terme aux ingérences de l'administration spirituelle d'Oufa²². L'action des soufis tatars et d'Asie médiane n'en était pas pour autant stoppée et ces derniers allaient poursuivre, jusqu'à l'époque soviétique, leur œuvre de propagande dans la steppe et en Sibérie qazaque. À titre d'exemple, en 1931, un auteur russe signalait, sans donner de détails, la présence d'« *îshân* [*shaykh*] qazaqs » en Sibérie (?)²³...

Vers la fin du XIX^e siècle, le Boukhare sibérien 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf (1857-1944) nous rapporte l'histoire de ses ancêtres et nous livre quelques renseignements sur la présence soufie en Sibérie et sur les réseaux soufis utilisés par les musulmans sibériens qui se rendaient à La Mecque. Ses ancêtres, des marchands de souche boukhare, étaient à l'origine de la construction de la mosquée « de pierre » de la ville de Tara Qâlâ. L'un d'eux, Ibrâhîm Bâi, qui était devenu le *mutawwalî* de cette mosquée, s'employait en particulier, et en dépit du peu de temps que lui permettaient ses activités de commerçant, à enseigner le *Mathnawî* de Jalâl al-Dîn Rûmî à la *madrasa*. La littérature soufie n'était donc pas inconnue en Sibérie. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf écrit qu'à cette époque, on trouvait à Tara Qâlâ de très nombreuses personnes fortunées qui étaient de « pieux soufis » (*mûtedeyyin sûfî*) et qui avaient réussi à gagner la considération des autorités russes²⁴. On obtient, par ailleurs, des précisions supplémentaires sur les goûts littéraires des soufis de Sibérie dans la biographie d'un '*âlim* originaire d'Orenbourg, Dawlat Bâqî b. 'Alî al-Asghar (m. 1840-1841), installé ensuite à Tara comme *mudarris*, qui voyagea longtemps entre Boukhara, où il étudia, et Tachkent, où il s'occupa d'achat de livres de droit musulman et de soufisme qu'il comptait sans doute revendre en Sibérie. Il comparait les prix de ces livres à Tachkent et à Tobolsk. Parmi les ouvrages de soufisme, on relève les titres suivants dont deux sont des classiques de la Naqshbandiyya : le *Nafahât* [*al-Uns*] (*Les souffles [de l'intimité]*) de Jâmî, les *Rashahât* [*'Ayn al-hayât*] (*Les gouttes [de la source de vie]*) de Fakhr al-Dîn Alî b. Husayn Vâ'iz Kâshafî ; le *Ihyâ' al-'Ulûm* [*al-Dîn*] (*La revivification des sciences [de la religion]*) d'al-Ghazâlî ; les *Maktûbât* (*Lettres*) d'Imâm Rabbânî (Ahmad Sirhindî)²⁵. Enfin Dawlat Bâqî b. 'Alî al-Asghar n'omettait pas de préciser que beaucoup parmi les musulmans sibériens fortunés étaient disciples (*murîd*) des *îshân*.

'Abd al-Rashîd nous apprend que plusieurs parmi ces riches soufis sibériens étaient issus des prestigieuses familles d'*îshân* auxquelles est attribuée l'islamisation de la Sibérie du temps du khan Kuchum : Niyâz Hâjjî Bâbâ descendant de Dîn 'Alî

22. Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, op. cit., p. 62.

23. Zarif Mozaffari, *Ishannar-Därvishlär* (Îshân et derviches), Kazan, 1931, p. 94.

24. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf, *Tarjama-yi hâlim...*, op. cit., p. vi ; Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr*, I-6, 1322/1904-1905, pp. 299-300. Sur les *madrasa* et les mosquées en Sibérie, cf. Foat Vâliev, « Seber Mâdräsäse » (Les *madrasa* de Sibérie), in Rustam Mähdiev, ed., *Mâdräsälârdä kitap kishtëse* (Les rayonnages à livres des *madrasa*), Kazan, Tatarstan Kitap Näsriyatı, 1992, pp. 185-198.

25. Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr*, op. cit., I-8, pp. 453-455.

Khawāja (ce dernier, qui comptait parmi ses ancêtres Shâh Mahmûd Khwârazmî, aurait épousé la fille du khan Kuchum) ; Muhammadî Shaykh Bîk, descendant de Shaykh Sharfâtî/Sharbatî. La mémoire en a conservé le souvenir, signe que ces dynasties spirituelles avaient maintenu, durant trois siècles, l'esprit du soufisme et entretenu, parmi les populations, le respect des maîtres charismatiques qui avaient porté le message du Prophète dans le cours supérieur de l'Irtysh. Ainsi 'Abd al-Rashîd note que, de son temps, tous les membres de la communauté *khawāja* de Tobolsk étaient des descendants de ce Dîn 'Alî Khawāja et il signale aussi l'existence d'un village appelé Shaykhler qui abritait les descendants d'un autre de ces soufis²⁶.

'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf, qui semble avoir rallié la confrérie des Naqshbandî à Médine, n'a pas hésité, au cours de ses voyages dans l'Empire ottoman et au Hedjaz, à loger dans les *tekke* de cet ordre. Il prenait en outre un grand plaisir à s'entretenir avec les *shaykh* qui les dirigeaient. Il signale d'ailleurs que plusieurs visiteurs de Sibérie étaient présents alors qu'il se trouvait dans le *tekke* (*tekye*) des Kazanlı à Istanbul (situé près de la mosquée Nuru Osmaniye)²⁷. Cela nous montre que le réseau des *tekke* établis dans les principales villes de la route de La Mecque servait les pèlerins originaires de Sibérie autant que ceux d'Asie Centrale ou du Turkestan chinois²⁸. Il faut toutefois noter que le « *tekke* des Qazanli » d'Istanbul n'était pas un *tekke* de soufis à la différence des innombrables institutions du même nom se trouvant dans cette ville, mais une simple hostellerie pour pèlerins²⁹. D'un autre côté, 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf mentionne plusieurs autres *tekke*, à Médine et à La Mecque, qui occupent soit une fonction d'hostellerie (il donne comme synonyme le terme *hâjjî-khâna* — maison de pèlerins), soit une fonction de résidence de soufis. On remarquera cependant que l'un de ces *tekke*, présenté comme une hostellerie pour pèlerins, n'en était pas moins dirigé par un *shaykh* naqshbandî bien connu, Muhammad Murâd Ramzî (1855-1934)³⁰. Si, en arabe, le terme « *tekke* » désigne exclusivement le lieu de réunion et de résidence de soufis, en langue tatar,

26. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf, *Tarjama-yi hâlim...*, op. cit., pp. III-IV, VI et id., *'Âlem-i islâm va Jâpûnyâda intishâr-i islâmiyat (Le monde musulman et la propagation de l'islam au Japon)*, Istanbul, 1328/1910, I, p. 54. Dans ce dernier ouvrage, 'Abd al-Rashîd Ibrâhîm indique que les sources sur lesquelles il s'appuie sont soit des travaux historiques publiés (sans doute l'étude de Katanov), soit des traditions orales.

27. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf, *Tarjama-yi hâlim...*, op. cit., p. 59.

28. Sur ces réseaux, voir Th. Zarcone, « Histoire et croyances des derviches turkestanais et indiens à Istanbul », in *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, II, *Derviches et cimetières ottomans*, Istanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, 1991, pp. 137-200.

29. Nous n'en avons pas trouvé trace dans les nombreuses listes des *tekke* de la ville d'Istanbul. Il était situé dans les environs de la mosquée Nuru Osmaniye, devant le Qârâûl (ou Qârâval) Khân (?) ; Sâlih b. Sâbit 'Abîdullîn, « Tarjama-yi hâl » (Biographie), in *Marjânî*, Kazan, 1333/1915, p. 137. Sa fonction d'hostellerie est confirmée par le récit d'un voyageur tatar qui a visité Istanbul au début du XX^e siècle : Nûr 'Alî Nâdiyef, « Seyâhat Khâtîralarî IV. Âyâ Ândrî tekyesî, Ghalata ham Pîrâ mahallasî » (Souvenirs de voyage IV. Le *tekye* de Âyâ Ândrî, Galata et le quartier de Pera), *Shûrâ*, 14, 1915, p. 434.

30. 'Abd al-Rashîd Ibrâhîmûf, *'Âlem-i islâm...*, op. cit., II, p. 194. On trouve la description d'un de ces *tekke* qui était dirigé par des derviches chez R. F. Burton, *A personal narrative of a pilgrimage to El-Medînah and Meccah*, Londres, 1855, I, pp. 82-83 ; II, p. 2.

en revanche, il possède, en plus de ce premier sens, celui d'« hostellerie »³¹. On sait qu'au début du ^{xx}e siècle, d'après une annonce publiée dans un journal stambouliote en 1910, un certain Shâdisân Bâtir de la ville de Peshpek en Sibérie du nord-est avait rassemblé de l'argent pour faire bâtir à La Mecque un *tekke* destiné aux pèlerins venus de Sibérie. Mais l'auteur de cette annonce n'était pas très favorable à ce projet; il note que son époque n'est plus à la construction de *tekke* et de mausolées (*türbe*), mais à l'étude des sciences et des techniques, en ajoutant qu'il existe trop de *tekke* à La Mecque et dans les autres pays du monde musulman. En revanche, précise-t-il, ce dont les Qazaqs ont surtout besoin, aujourd'hui, c'est d'écoles (*maktab*) et de *madrasa*. Il serait donc préférable, à son avis, d'employer cet argent pour la formation de savants (*bahramand*) et de '*ulâma*' plutôt que de le remettre aux « courtiers avides de La Mecque »³².

Plusieurs sources signalent, dans la steppe qazaque, la présence de soufis dont il est difficile d'identifier, d'une manière précise, les lignées auxquelles ils se rattachaient. Ainsi, le groupe des *îshân naqshbandî* de Yâlpâqtâl (*Yâlpâqtâl îshânlarî*), du nom du village (en russe : Slomihinskaja) près d'Orenbourg d'où ils sont originaires, était connu pour enseigner l'islam et le soufisme parmi les Qazaqs de la steppe. À la fin du ^{xix}e siècle, l'un d'entre eux, un certain Hasan Îshân, élève d'un certain Yâlpâqtâl Hazrat, fut exilé en Sibérie pour des raisons inconnues³³. Il est néanmoins impossible de dire si les soufis de ce groupe se sont aventurés jusqu'au Qazaqstan septentrional. Dans cette même steppe qazaque, on apprend que des soufis de l'ordre qalandar, liés à des *khânaqâ* (hostelleries) de Khiva ou de Boukhara, se livraient à une intense propagande religieuse et organisaient des séances de *dhikr* dans de nombreux *âûl*. Ces soufis auraient joué un rôle direct dans la révolte contre les mesures de limitation des activités religieuses dans la steppe prises par l'Empire russe en 1868 (*Stepnoe položenie*)³⁴.

Les grands *shaykh* transoxianais et tatars et leurs disciples sibériens

Les Sâhib-zâda

Après nous être livré à une enquête minutieuse, dans des encyclopédies biographiques et des ouvrages tatars et centrasiatiques, sur les lignées soufies auxquelles sont

31. « Couvent de derviches » dans le *Dictionnaire arabe-français* de A. de Biberstein Kazimirski (Le Caire, 1875). Sur le sens du mot en tatar, cf. Lazar' Budagov, *Sravnitel'nyj slovar' turecko-tatarskih narečij* (*Dictionnaire comparatif des parlers turco-tatars*), Saint-Petersbourg, 1869.

32. « Tekye ichin i'âne » (Donation pour un *tekye*), *Ta'ârif ül-Müslimîn* [Istanbul], 21, 8 *dhû'l-qa'de* 1328/1910, p. 346.

33. Zarif Mozaffari, *Ishannar-Därvişlär*, *op. cit.*, p. 72 ; Allen Frank, « Islam and ethnic relations in the Kazakh Inner Horde : Muslims Cossacks, Tatars merchants, and Kazakh nomads in a Turkic manuscript, 1870-1910 », in M. Kemper *et al.*, *Muslim culture in Russia...*, *op. cit.*, 2, pp. 237, 239-240.

34. E. T. Smirnov, « Dervîşizm v Turkestane », *art. cit.*, pp. 61.

liés les quelques noms de *shaykh* sibériens rencontrés, nous avons constaté que ces derniers étaient les élèves des plus grandes figures de la vie mystique tatare et boukhare, voire afghane. On ne doutera pas que ces *shaykh* sibériens ont formé de nombreux disciples et implanté solidement l'esprit de leurs écoles mystiques respectives en Sibérie. Cependant la pauvreté de la documentation nous impose la prudence et nous éviterons les généralisations trop rapides et les conclusions définitives. Nous nous limiterons donc ici, à partir de quelques cas de soufis sibériens, à une présentation de leurs lignées spirituelles en précisant, lorsque cela est possible, leurs caractéristiques doctrinale, sociale et politique.

L'un de ces soufis, Shaykh Khwāja Virdī b. Suyūnch Bâqī (1795-1856/1857), a vécu dans le village (*qariye*) de Sâvasqân, près de la ville de Tobolsk. Il avait une réputation d'excellent savant musulman et avait été formé dans toutes les sciences de la *madrasa* à Boukhara, où il avait étudié auprès du soufi d'origine indienne Abū 'Abd Allāh 'Abd al Qâdir b. Niyâz Ahmad b. Safar Ahmad al-Fârûqī (m. 1855) qui l'avait reçu dans sa *tarîqa*. Plusieurs de ses disciples ont occupé des postes d'imams en Sibérie et l'un d'entre eux, nommé Bashîr, fut enseignant dans une *madrasa*³⁵. Le rattachement de Khwāja Virdī au *shaykh* Abū 'Abd Allāh 'Abd al Qâdir, mieux connu sous son surnom de Sâhibzâda et dont le nom complet est Miyân Fazl 'Abd al-Qâdir al-Mujaddidī, est signalé dans deux sources³⁶. Ce même *shaykh* comptait aussi parmi ses élèves le célèbre réformiste tatar Shihâb al-Dîn Marjânî³⁷.

Sâhibzâda, quoique bien connu dans l'émirat de Boukhara et en Afghanistan (Peshawar), n'avait pas de nombreux disciples parmi les Tatars, au contraire du très célèbre *shaykh* Niyaz Qûlî al-Turkmânî et de son fils 'Ubayd Allāh (m. 1852) (voir *infra*). Tous trois représentaient la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya mais Sâhibzâda semble avoir également mis en avant son rattachement à la Qâdiriyya, confrérie à laquelle tout membre de la Mujaddidiyya était logiquement lié, étant donné qu'Ahmad Sirhindî, fondateur éponyme de cette branche, avait reçu des diplômes d'investiture dans quatre ordres différents, dont la Qâdiriyya³⁸. Appartenant à une famille descendant d'Ahmad Sirhindî, Sâhibzâda avait hérité de son père, Niyâz Ahmad, les fonctions de *shaykh*. Son grand-père, Safar Ahmad al-Hindî al-Mujaddid (m. 1785), avait occupé une place importante dans l'histoire de la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya en Asie Centrale³⁹.

35. Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr*, op. cit., II-12, pp. 266-267 ; cf. aussi I-3, p. 123.

36. Dans *ibid.* et dans Abū 'Abd al-Rahman 'Abd Allāh b. Muhammad 'Ârif b. Ma'âz al-Awrî al-Bukhârî, *Târikh al-Bukhârâ wa tarjumat al-'ulamâ'* (*Histoire de Boukhara et biographie de ses savants*), Orenbourg, 1908, p. 25.

37. Shahr Sharaf, « Tarjama-yi hâl », in 'Ubaydullîn, *Marjânî*, op. cit., p. 71.

38. Sur ce sujet, voir Th. Zarcone, « La Qâdiriyya en Asie Centrale et au Turkestan oriental », *The Journal of the History of Sufism* [Istanbul, Simurg Press], 1, 2000, pp. 295-338.

39. On lui connaît plusieurs généalogies, présentées par A. von Kûkelgen, « Die Entfaltung der Naqshbandiya Mugaddidiya... », art. cit., p. 129, note 113 ; sur Shaykh Safar, cf. *ibid.*, pp. 118-120 ; sur Miyân Fazl Ahmad, *ibid.*, pp. 128-131. Sa principale *silâsila* (généalogie spirituelle) est : Muhammad Rasâ — Muhammad Pârsâ — Muhammad 'Ubayd Allāh — Muhammad Naqshband — Muhammad Ma'sûm — Ahmad Sirhindî ; cf. M. Molé, « Naqshbandiyyât I. Quelques traités naqshbandîs », *Farhang-i Irân-i Zamin*, 6, 1337/1959, pp. 304-305.

Le prestige de Sâhibzâda est prouvé également par l'importance de son *khânaqâ* connu sous le nom de « Khânaqâ Sâhib Zâda »⁴⁰, lequel avait d'ailleurs servi à désigner le quartier de Boukhara où il était situé (*kvartal Sohîb-zada*)⁴¹. D'après Shihâb al-Dîn Marjânî, Sâhibzâda était, à son époque, le plus grand *shaykh* de Boukhara. Lors de son second voyage dans la noble ville, le réformiste tatar n'avait pu y revoir son premier *shaykh*, 'Ubayd Allâh Turkmânî, mort en 1852, et il avait donc choisi de se lier à Sâhibzâda. Le *shaykh* était réputé pour son savoir et ses austérités (*zûr-zâhid*) et tout le peuple de Boukhara fut présent à son enterrement en 1855⁴². L'usage du nom de Sâhibzâda par plusieurs autres *shaykh* — certes liés à sa famille — après sa mort, ne permet pas d'établir facilement quels furent ses descendants. Le *Târîkh al-Bukhârâ wa tarjumat al-'ulamâ'* rapporte cependant que ses successeurs furent 'Alî Îshân al-Tûntârî, Zayn al-'Abidîn et Najm al-Dîn Îshân⁴³. Seul le premier nous est connu : d'origine tatare, il a été reçu dans la Naqshbandiyya par Sâhibzâda à Boukhara puis il est retourné dans sa patrie de Tuntar après avoir visité Kaboul, Qandahar, Peshawar, Lahore, Delhi et d'autres villes de l'Inde⁴⁴. Il est clair que cette chaîne de succession concerne l'héritage spirituel de Sâhibzâda parmi les Tatars de la Volga, et non au Turkestan — hypothèse confirmée par le fait que le *Târîkh al-Bukhârâ wa tarjumat al-'ulamâ'* a été imprimé à Orenbourg. On sait par ailleurs que 'Alî Îshân al-Tûntârî avait une grande notoriété et nombreux furent les *îshân* tatars qui vinrent auprès de lui pour chercher une investiture.

On trouvait, à Tachkent, dans les dernières décennies du XIX^e siècle, un Îshân Sâhibzâda ou Îshân Sâhib Khwâja qui était qâdirî et de nombreux *îshân* de cette ville semblaient être les disciples de cette vaste famille des Sâhibzâda qui était implantée dans presque toutes les grandes villes du Turkestan⁴⁵. D'après Valihanov, à Kokand, au milieu du XIX^e siècle en particulier, l'une des familles soufies les plus influentes était celle des Miyân, connue aussi sous le nom de Farûqî ou Sâhibzâda. Venue récemment de Peshawar, cette famille faisait remonter ses origines à Ahmad Sirhindî. D'après Valihanov, les principaux représentants de cette lignée se trou-

40. Abû 'Abd al-Rahman 'Abd Allâh, *Târîkh al-Bukhârâ wa tarjumat al-'ulamâ'*, op. cit., p. 3.

41. O. A. Suhareva, *Kvartal'naja obščina pozdnefeodal'nogo goroda Buhary (La communauté de quartier à Boukhara à la fin de l'époque féodale)*, Moscou, Nauka, 1976, p. 100.

42. Shahr Sharaf, « Tarjama-yi hâl », art. cit., p. 71. Selon d'autres sources, Sâhibzâda serait mort à Peshawar : cf. A. von Kûkelgen, « Die Entfaltung der Naqshbandîya Mugaddidiya.. », art. cit., p. 130.

43. Abû 'Abd al-Rahman 'Abd Allâh, *Târîkh al-Bukhârâ wa tarjumat al-'ulamâ'*, op. cit., p. 3.

44. Shihâb al-Dîn al-Marjânî, *Mustafâd al-akhbar fî ahwâl-i Qazân va Bulghâr (Renseignements obtenus sur la situation de Kazan et de Bulghâr)*, Kazan, 1900, II, pp. 253-254 ; Muhammad Murâd al-Ramzî, *Talfîq al-akhbâr (Harmonisation des traditions)*, Orenbourg, 1908, II, p. 477.

45. Eugene Schuyler, *Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, Londres, Sampson Low, Marston, Searle and Rivington, 1876, p. 158 ; N. Pantusov, « Molitvennyy seans ordena Džagrie Kadrie v Taškente » (Une réunion de prière de l'ordre *jahrî-qâdirî* à Tachkent), *Zapiski Vostočno-Sibirskogo otdela Imp. Russkogo geografičeskogo obščestva* [Irkoutsk], 10, 1888, p. 2, note 4 ; Nil' S. Lykošin, « Îşany taškentskie » (Les *îshân* de Tachkent), in I. I. Gejer, ed., *Sbornik materialov dlja statistiki Syr-dar'inskoj oblasti (Recueil de matériaux statistiques de l'oblast' du Syr-Darya)*, Tachkent, Syr-Dar'inskij Oblastnoj Statističeskij komitet, 1899, VII, pp. 125-126, 133.

vaient à Boukhara et à Kokand. Son représentant dans la première ville était Miyân Fazîl ‘Ulamâ’ Qâdir, dans lequel on reconnaît sans peine notre Sâhibzâda ; à Kokand, se trouvait son frère, Miyân Buzurg (ou Katta Hazrat, ou encore Hazrat-i Sâhib, m. 1869)⁴⁶. Enfin, on apprend que le titre de *Hazrat* était attribué à cette famille, ce qui n’est pas sans nous faire songer à une grande famille de *shaykh* mujaddidî de Kaboul également connue sous le nom de Hazrat⁴⁷. Une parenté entre les Sâhibzâda d’Asie Centrale et les Hazrat d’Afghanistan n’est pas à exclure.

Lors d’une enquête menée, à la fin du siècle dernier, sur les *îshân* de Tachkent, Nil’ Sergeevič Lykošin a noté la présence d’un *shaykh* membre de la Naqshbandiyya Khufiyya (école du *dhikr* silencieux), Artuq Khwâja Îshân Mirzâ Khwâja Îshân, qui avait été initié dans cette *tarîqa*, dans les années 1830, par un certain Miyân Ghulâm Qâdirî surnommé Sâhibzâda, originaire de Delhi et de Sirhind. Il s’agit très certainement d’un membre de cette famille installé à Tachkent. On constate par ailleurs qu’il porte le nom de Sâhibzâda au même moment que notre Sâhibzâda de Boukhara. Son contrôle s’exerçait sur 500 *murîd*, signe qu’il s’agissait d’un personnage puissant. Lykošin indique enfin que, parmi ses deux *khalîfa* (représentants), l’un, ‘Abd al-Qâdir Khwâja, se trouvait en Sibérie⁴⁸.

Pour déterminer quelle a été la doctrine mystique transmise par Sâhibzâda (de Boukhara), et sans doute par les autres *shaykh* de sa famille, à leurs disciples sibériens, nous avons à notre disposition quelques traités de soufisme en persan qui lui sont attribués et dont nous ferons un bref résumé. Lié à la confrérie Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, Sâhibzâda se fait l’écho, dans ces traités, de la doctrine des cinq centres subtils (*latîfa*) professée par Ahmad Sirhindî, et il s’étend, en particulier, sur les exercices de rétention de la respiration qui sont associés à la contemplation de ces centres. Sâhibzâda décrit également de quelle manière le *dhikr* « *lâ ilâh illâ Allâh* » doit être accompli en relation avec la visualisation de ces cinq centres subtils. Il indique aussi quels sont les sourates ou les versets du Coran qui doivent être lus au cours des différentes prières de la journée. Il rappelle enfin qu’il a obtenu une investiture qâdirî et chishtî et il aborde la pratique du *dhikr* dans ces deux confréries⁴⁹. Le *dhikr* pratiqué dans sa lignée spirituelle était le *dhikr* silencieux

46. Č.Valihanov, « O sostojanii Altyšara... », *art. cit.*, p. 520. Le représentant de la famille à Kokand a joué un rôle politique notable, ainsi que son cousin qui fut ambassadeur de l’émirat de Kokand à Saint-Petersbourg ; cf. Shihâb al-Dîn al-Marjânî, *Mustafâd al-akhbar...*, *op. cit.*, II, p. 257 ; T. K. Bejsembiev, « Duhovenstvo... », *art. cit.*, p. 43, note 32 ; id., « Farghanas’ contacts with India in the 18th and 19th centuries (according to the Khokand Chronicles) », *Journal of Asian History*, 28, 2, 1994, pp.127-128.

47. Cette famille, originaire de l’Inde, s’est installée en Afghanistan, à Qandahar d’abord puis à Kaboul, à la fin du XVIII^e siècle ; cf. Christine Noelle, *State and tribe in nineteenth-century Afghanistan. The reign of Amir Dost Muhammad Khan (1826-1863)*, Londres, Curzon, 1997, pp. 279-280 ; David B. Edwards, « The political lives of Afghan saints : the case of the Kabul Hazrats », in G. M. Smith, C. W. Ernst, eds, *Manifestations of sainthood in Islam*, Istanbul, Isis Press, 1993, pp. 171-192

48. N. S. Lykošin, « Işany taşkentskie », *art. cit.*, p. 125.

49. Les deux traités étudiés ont été édités par M. Molé dans son « Naqshbandiyyât I. Quelques traités naqshbandîs », *art. cit.* : « Risâla-yi murâdân » (pp. 307-318) et « Risâla-yi digar mansûba bi-Sâhibzâda » (pp. 319-322).

(*khafrî*), ce qui n'était pas le cas de tous les Naqshbandî de Boukhara, qui se livraient aussi au *dhikr* oral (*jahrî*). On peut être étonné, d'un autre côté, par le fait que certains Sâhibzâda de Tachkent étaient présentés comme des Qâdirî et se livraient au *dhikr* oral (*jahrî*) (voir *supra* et note 21).

Les élèves de Shaykh Zayn Allâh de Troïtsk

Le second grand centre de diffusion du soufisme d'obédience naqshbandî vers la steppe qazaque et la Sibérie se trouvait à l'extrémité orientale de la région Volga-Oural, dans la ville de Troïtsk, ancienne ville-forteresse fondée en 1743 et qui gardait alors la frontière de l'Empire russe. Vers la fin du XIX^e siècle, la ville était une place commerciale de renom et l'un des plus brillants centres d'étude islamiques de Russie. La plus célèbre de ses *madrassa* — la Rasûliyya — avait été fondée par Zayn Allâh (1833-1917), un *shaykh* naqshbandî dont l'enseignement combinait la voie traditionnelle, représentée par le courant dit *qadîm*, et la voie moderniste incarnée par le courant dit *jadîd*. Zayn Allâh reçut une première initiation au soufisme d'un *shaykh* tatar qui appartenait à la lignée spirituelle de Niyâz Qulî Khân Turkmânî, l'une des grandes figures de la Nasqshbandiyya-Mujaddidiyya boukhare. Mais c'est une deuxième initiation, reçue plus tard, à Istanbul, dans la branche Khâlidiyya de la même confrérie, qui a déterminé son action de *shaykh* soufi. Zayn Allâh devint en effet le représentant (*khalîfa*) du *shaykh* stambouliote Ahmad Ziyâ al-Dîn Gümüşkhânawî (m. 1893), un *shaykh* très considéré dans les milieux ottomans⁵⁰. C'est ce qui explique pourquoi les disciples de Zayn Allâh étaient connus sous le nom de *Gümüşkhânawî îshânlar* (*îshân* de Gümüşkhânawî)⁵¹. La Khâlidiyya, qui avait vu le jour dans les provinces kurdes de l'Empire ottoman avant de se déployer dans tout l'Empire et au Caucase, était plus stricte que la branche Mujaddidiyya et insistait fortement sur la fidélité à la *sharî'a*. En outre, Ahmad Ziyâ al-Dîn Gümüşkhânawî avait instauré une solide tradition du commentaire des hadiths et remettait également à ses disciples des diplômes sanctionnant leur maîtrise de cette science.

50. Sur Zayn Allâh, voir Rizâ al-dîn b. Fakhr al-dîn, ed., *Shaykh Zayn Allâh Hazratning tarjama-yi hâlf* (Biographie de Shaykh Zayn Allâh), Orenbourg, 1917 ; Hamid Algar, « Shaykh Zaynullah Rasulev, the last great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals region », in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia. Expressions of identity and change*, Durham — Londres, Duke University Press, 1992, pp. 112-133 ; M. F. Farhâtov, « Rasulev, Zajnulla » et « Rasulija », in S. M. Prozorov, ed., *Islam na territorii byvšej Rossijskoj Imperii. Enciklopedičeskij slovar'* (L'islam sur le territoire de l'ancien Empire russe. Dictionnaire encyclopédique), Moscou, Izdatel'skaja Firma « Vostočnaja Literatura » RAN, 1998, pp. 85-86. Sur Ahmad Ziyâ al-Dîn Gümüşkhânawî, voir İrfan Gündüz, *Gümüşhanevî Ahmed Ziyâüddîn. Hayatı, eserleri, tarikat anlayışı ve Hâlidîyya tarikatı* (Vie, œuvres et compréhension de la tarîqa chez Ahmad Ziyâ al-Dîn Gümüşkhânawî), Istanbul, Seha N., 1984 ; Butrus Abu-Manneh, « Shaykh Ahmed Ziyâ'üddîn el-Gümüşhanevî and the Ziyâ'i-Khâlîdî suborder », in Frederick De Jong, ed., *Shî'a Islam, sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, Utrecht, M. Th. Houtsma Stichting, 1992, pp. 105-117.

51. Zarif Mozaffari, *Ishannar-Därvishlär*, op. cit., pp. 103-107.

La *madrasa* Rasûliyya de Troïtsk combinait l'enseignement des sciences traditionnelles au soufisme. Toutefois sa principale originalité était d'accepter l'enseignement de certaines matières propres aux écoles séculières, ce qui la situait entre l'école traditionnelle et l'école moderne, à mi-chemin de la *Qadîmiyya* et du Djadidisme. Premier grand centre d'enseignement en bordure de la steppe, la Rasûliyya a attiré de nombreux Qazaqs et a permis la diffusion en Sibérie de ce modèle inhabituel de *madrasa* et de la Naqshbandiyya-Khâlidiyya. On attribue, en effet, à Zayn Allâh le vaste projet de vouloir propager la religion du Prophète chez les Qazaqs jusqu'aux *oblasti* de Sîmî Pâlât (Semipalatinsk), Âqmûlâ (Aqmolla) et sur les frontières de la Chine (Qitây). L'objectif était de substituer la Loi de l'islam au droit coutumier (*zân*) des tribus qazaques. La *madrasa* de Troïtsk formait ainsi les Qazaqs qui allaient ensuite enseigner la foi (*îmân*) et l'islam à leurs enfants dans les *âûl* des steppes. Zayn Allâh les enjoignait d'y enseigner la religion (*dîn*), les bonnes conduites (*adab*), la morale (*akhlâq*) et les grands principes de l'islam (*arkân*)⁵². On a même reconnu une œuvre civilisatrice à tous ceux — *mullâ*, *mu'allim*, *khalîfa*, *murîd* — formés directement ou indirectement par le *shaykh* de Troïtsk et qu'il avait envoyés au Qazaqstan⁵³. De même, certains étudiants de la Rasûliyya ont établi, en Sibérie, des *madrasa* dont on peut penser qu'elles ont adopté le modèle de la *madrasa* soufie de Zayn Allâh. C'est le cas par exemple de la *madrasa* d'Ysul, à Torby, fondée par Khalîl Khalîlof (1866-1931)⁵⁴. On connaît également un certain Ahmadjân qui avait rencontré Zayn Allâh lorsque ce dernier était emprisonné à Zlataoust, bien avant la création de la Rasûliyya, et qui fut reçu dans la *tarîqa*. Exilé ensuite en Sibérie, Ahmadjân s'installa près de Tobolsk, dans un village du nom d'Ishây, et enseigna dans la *madrasa* qui s'y trouvait⁵⁵.

Bien qu'issue de la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, la Khâlidiyya s'en distinguait sur plusieurs points, ainsi que je l'ai signalé ci-dessus. Sur le plan de la pratique ascétique proprement dit, la doctrine de la *râbita* — lien spirituel de l'élève à son maître — qui existait déjà dans la Mujaddidiyya, adopte une dimension indépendante dans la Khâlidiyya, où elle occupe une fonction semblable à celle du *dhikr*⁵⁶. Le disciple est encouragé à utiliser l'image de son *shaykh* comme support de méditation. Outre sa dimension mystique, cet exercice consolide le lien maître-disciple et perpétue la dépendance du second, et celle du groupe de soufis qu'il a pu constituer, à l'égard du premier. Dans la mesure où elle a été suivie par les étudiants qazaqs de la Rasûliyya, une fois installés dans la steppe, la pratique de la *râbita* a pu donner à Zayn Allâh une forte autorité sur ses élèves sibériens et éviter une frag-

52. Rizâ al-dîn b. Fakhr al-dîn, ed., *Shaykh Zayn Allâh...*, op. cit., pp. 39, 43, 51, 56-57.

53. « ...Qâzâghstân'gâ dîn ve mädâniyat târalu'â ghâyât büyük bir khidmât qıldî » (Il contribua grandement à la propagation de la religion et de la civilisation au Qazaqstan...), *ibid.*, pp. 30-31, 47.

54. Foat Vâliev, « Seber Mâdräsäse... », art. cit., p. 197.

55. Rizâ al-dîn b. Fakhr al-dîn, ed., *Shaykh Zayn Allâh...*, op. cit., p. 101.

56. Butrus Abu-Manneh, « Khalwa and Râbita in the Khâlîdî suborder », in Marc Gaborieau, Alexandre Popovic, Thierry Zarcone, eds, *Naqshbandis. Cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul — Paris, Isis, 1990, p. 295.

mentation de son groupe en de multiples branches qui auraient été liées directement à ses *khalîfa*. Au sujet de l'organisation du *dhikr*, en dépit du rattachement de Zayn Allâh à la Naqshbandiyya-Khâlidiyya qui n'autorise en principe que le *dhikr* silencieux (*khafî*), le bruit a couru, à Troïstk, que le *dhikr* oral (*jahrî*) était toléré par le *shaykh*. Cette pratique aurait même enchanté les *khalîfa* qazaqs de Zayn Allâh⁵⁷.

Vers la fin du XIX^e siècle, les *îshân* tatars et qazaqs propageaient donc dans la steppe et en Sibérie un soufisme que l'on pourrait caractériser de « moderne » et qui se distinguait nettement de celui qui provenait d'Asie Centrale méridionale, ne serait-ce qu'en raison de l'intérêt de Zayn Allâh pour certains aspects du courant réformiste (djadidisme) et parce qu'il ne refusait pas, dans sa *madrasa*, l'enseignement de sciences nouvelles (*dunyawî 'ilmlarî*) en plus des sciences religieuses, à l'image des écoles *jadîd*⁵⁸. Zayn Allâh a même été présenté comme un partisan du progrès (*taraqqî*) et de la « civilisation » (*tamaddun*) ; un étudiant de la Rasûliyya précisait que ce progrès était celui des Occidentaux (*gharbîlaring taraqqî*)⁵⁹. Le *shaykh* incarnait enfin un type inhabituel d'*îshân* qui ne correspondait pas à l'image habituelle du soufi fanatique et ignorant dénoncé par les réformistes musulmans comme par les autorités russes⁶⁰.

Des liens indirects avec la Naqshbandiyya-Fayziyya d'Afghanistan

Au XVIII^e siècle, les *madrasa* de Kaboul en Afghanistan ont exercé un magnétisme exceptionnel sur les étudiants tatars en quête de savoir. Elles l'emportaient en prestige sur celles de la Noble Boukhara et constituaient un étape indispensable dans les voyages des religieux⁶¹. En particulier, la *madrasa* dirigée par le *shaykh* naqshbandî Mujaddidî Muhammad Hasan 'Atâ al-Kâbûlî (m. 1800), puis par son fils Fayzkhân 'Atâ al-Kâbûlî (m. 1802), avait formé un grand nombre de Tatars, devenus à cette occasion disciples de ces *shaykh*. Les étudiants tatars se rendaient généralement d'abord dans les *madrasa* de Boukhara, puis terminaient leur voyage à Kaboul⁶². En 1798, l'un d'entre eux écrit qu'arrivé à Kaboul, il se rendit dans la « mahalla-yi 'Âshiqân u 'Ârifân » où se trouvait la « mosquée de Muhammad Fayzkhân »⁶³. Cette mosquée était connue sous le nom de « mosquée des

57. Rizâ al-dîn b. Fakhr al-dîn, ed., *Shaykh Zayn Allâh...*, op. cit., p. 30 ; cf. aussi pp. 81-82.

58. *Ibid.*, p. 33.

59. *Ibid.*, pp. 17, 24-26, 49.

60. *Ibid.*, p. 45. Sur la statut de l'*îshân* dans la région Volga-Oural, voir Th. Zarcone, « Un aspect de la polémique autour du soufisme dans le monde tatar au début du XX^e siècle. Mysticisme et confrérisme chez Mûsâ Jârallâh Bigî », in *L'Islam de Russie...*, op. cit., pp. 227-247.

61. Nous rejoignons sur ce point Hamid Algar, qui attire l'attention sur l'importance de l'Afghanistan dans la formation des religieux du monde tatar ; H. Algar, « Shaykh Zaynullah Rasulev.. », art. cit., p. 113.

62. D'après un grand nombre de biographies publiées par Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn (*Âthâr*, op. cit.) et al-Ramzî (*Talfîq al-akhbâr*, op. cit., II).

63. Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr*, op. cit., I-5, p. 218.

Ouzbeks » (Masjid-i Uzbekân), peut-être en raison de sa forte fréquentation par les musulmans türks. Anciennement connue comme « mosquée des Douze Imams », elle a été rénovée et agrandie par Fayzkhân qui avait fait construire plusieurs cellules d'étudiants et qui l'avait dotée, en 1793, d'un riche *waqf* pour subvenir aux dépenses de ses étudiants, de ses *mudarris* et de ses *imâm*⁶⁴. Selon le témoignage d'un auteur tatar, la branche de la Naqshbandiyya-Mujaddidiyya implantée dans cette mosquée avait pris le nom du *shaykh* et était connue sous le nom de Fayzâniyya. La *silsila* de Fayzkhân 'Atâ al-Kâbûlî remontait à Ahmad Sirhindî par le fils de ce dernier, Muhammad Ma'sûm⁶⁵. L'installation de cette confrérie à Kaboul est relativement récente puisque Muhammad Hasan 'Atâ Kâbûlî aurait été reçu dans la Naqshbandiyya par San'at Allâh Pishawârî, à Peshawar, avant de se rendre ensuite à Kaboul⁶⁶. Le « voyage de Kaboul », accompli dans le but de se faire recevoir dans la Naqshbandiyya par ce *shaykh*, n'était pas inconnu des Türks de Transoxiane puisque l'un d'entre eux, originaire de Kokand, après avoir étudié à Boukhara, s'était rendu à Kaboul, sans doute au tout début du XIX^e siècle, pour se faire initier au soufisme « *by a famous nakshbandy pir or seer of that place* »⁶⁷. Compte tenu de la date, on peut admettre que le *pîr* en question était soit Muhammad Hasan 'Atâ al-Kâbûlî, soit son fils Fayzkhân 'Atâ al-Kâbûlî.

Quelques rares sources indiquent que des *shaykh* tatars qui ont propagé le soufisme dans la steppe et en Sibérie avaient été reçus naqshbandî par des *shaykh* qui étaient des élèves des *shaykh* de Kaboul. Le premier, Dhû'l-Qarnayn b. Khalîl al-Qâqtâmâqî (m. 1846) est présenté comme un *shaykh* sibérien bien connu. Dans le texte de l'*ijâzat-nâma* qui lui a été remis à Médine, en 1837-1838, par un certain Najm al-Dîn al-Nasafî al-Naqshbandî al-Mujaddidî (Nasaf, actuelle Qarchi, est une ville proche de Samarcande), son nom complet apparaît sous la forme : Dhû'l-Qarnayn b. Khalîl al-Bulghârî al-Tublî (sans doute pour Tobolsk). Najm al-Dîn al-Nasafî indique que son maître est Fayzkhân al-Kâbûlî, célèbre sous le surnom de Bazâr Ishân, et qu'il avait succédé à Abû'-Hasan 'Atâ al-Kâbûlî. Les deux *shaykh* étaient morts au tout début du XIX^e siècle⁶⁸.

64. Muhammad Ibrâhîm Khalîl, *Mazârât-i shahr-i Kâbul (Les tombeaux-sanctuaires de la ville de Kaboul)*, Kaboul, Dawlatî Mt., 1339 sh. / 1960, pp. 92-93.

65. « Ahmad Sirhindî – Muhammad Ma'sûm – Sigdhat Allâh – San'at Allâh – Muhammad Hasan 'Atâ al-Kâbûlî – Fayzkhân 'Atâ al-Kâbûlî » ; cf. *Tarîqa-yi Naqshbandiyya-yi Mujaddidiyya-yi Ma'sûmiyya-yi Fayzâniyya*, lithographie, Kazan, 1874, p. 37. Cette *silsila* est confirmée par un diplôme d'investiture (*ijâzat*) détenu par un disciple tatar d'un de ces *shaykh* et conservé sous la cote 99/3 à Kazan (Naučnyj Arhiv Instituta istorii Akademii nauk Respubliki Tatarstana).

66. *Tarîqa-yi Naqshbandiyya-yi...*, op. cit., p. 37. Mais chez al-Ramzî (*Talfîq al-akhbâr*, op. cit., II, p. 415), on trouve San'at Allâh al-Kâbûlî (?).

67. W. H. Wathen, « Note of a pilgrimage undertaken by an Usbek and his two sons from Kho-kend or Kokan, through Russia, to Mecca », *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal*, 31, July 1834, p. 382. On trouve un autre cas de Transoxianais venu à Kaboul cité par Bakhtiyor Babadjanov, « On the history of the Naqshbandiyya Muğaddidiyya... », art. cit., p. 387.

68. Rizâ' al-Dîn b. Fakhr al-Dîn, *Âthâr*, op. cit., II-10, pp. 144-146 ; al-Ramzî, *Talfîq al-akhbâr*, op. cit., II, p. 448.

Un autre *shaykh* tatar, Shaykh Ja'far Sâlih al-Qûlâtqî (m. 1863), qui avait étudié à Boukhara, à Tachkent et à Samarcande, fut initié à la Naqshbandiyya, à Boukhara, par le *shaykh* 'Abd al-Khâliq, lui-même *khalîfa* de Shaykh Walîdîn Muhammad al-Amîn al-Qârghâlî qui avait été un « compagnon » de Fayzhân al-Kâbulî. Après plusieurs voyages qui l'avaient conduit à Shâm (Damas), en Égypte, puis à Médine, Ja'far Sâlih al-Qûlâtqî est retourné dans sa patrie et s'est installé dans le village de Qûlâtqâ, en 1834-1835. Beaucoup de ses disciples étaient bachkirs, qazaqs et d'autres résidaient dans les provinces de Nijni[-Novgorod] et Sembertov⁶⁹. Des Qazaqs sibériens ont peut-être été ses élèves.

On dispose de trop peu de renseignement sur la Naqshbandiyya- Fayziyya pour pouvoir déterminer quelle a été son originalité — si originalité il y eut. Il est clair néanmoins que la *madrasa* animée par les *shaykh* de Kaboul a eu une aura exceptionnelle dans le monde tatar, même si les raisons en restent encore inexplicables. On peut néanmoins admettre que, comme nous le laisse penser le nom de la mosquée liée à la Naqshbandiyya- Fayziyya, ces deux *shaykh* de Kaboul étaient plus particulièrement tournés vers l'Asie médiane et le monde tatar. Après leur mort, on ne rencontre plus dans les sources d'étudiants tatars qui ont fait le chemin de Kaboul. On peut penser que Fayzhân 'Atâ al-Kâbulî n'a pas eu de successeur ou que, s'il en a eu un, celui-ci n'a pas su maintenir le prestige de sa lignée.

Conclusion

La principale caractéristique de la Sibérie est d'avoir constitué pour les musulmans, pendant plus de quatre siècles, c'est-à-dire du XVI^e jusqu'au début du XX^e, un continu *dâr al-harb* qui n'a cessé d'accueillir des missionnaires, *mullâ* et soufis. Leur action s'est exercée à plusieurs niveaux : convertir les populations païennes, généralement de culte chamanique, ramener à l'islam ceux qui s'en étaient éloignés, et consolider cette religion par la construction de mosquées et de *madrasa*.

Cette entreprise s'est souvent heurtée à la résistance des nomades qazaqs qui cultivaient, et cultivent du reste encore aujourd'hui, un islam fortement mâtiné de pratiques et de croyances préislamiques. Ces particularités de l'islam qazaq ont très tôt attiré les ethnologues russes mais également suscité l'intérêt des intellectuels tatars. Les soufis d'obédience naqshbandî sont, parmi les missionnaires, ceux dont l'œuvre a laissé le plus de traces dans la mémoire populaire, tant chez les nomades qazaqs de la steppe que chez les musulmans tatars sédentaires des villes de Sibérie méridionale.

Le point le plus remarquable est la présence de familles de *khwâja*, descendants des premiers missionnaires naqshbandîs boukhares, sur lesquelles on sait encore peu de choses mais qui se présentent comme une véritable aristocratie musulmane que l'on pourrait comparer, par exemple, à la dynastie des Khwâja de Kashghar

69. al-Ramzî, *Talfîq al-akhbâr*, op. cit., II, p. 461.

(Turkestan oriental) qui a débuté avec Afâq Khwâja Hidâyat Allâh⁷⁰. On constate, en effet, que ces deux lignées naqshbandî ont représenté les pouvoirs spirituel et temporel ; Afâq Khwâja s'était allié aux familles Dughlat et Gengiskhanide⁷¹ et Dîn 'Alî Khwâja avait pris pour femme la fille du khan Kuchum. La différence est cependant que les *khwâja* sibériens ne semblent avoir jamais exercé le pouvoir, contrairement à leurs coreligionnaires de Kashghar.

Enfin, il n'est pas possible de parler pour la Sibérie, comme on aurait pu le croire eu égard à son isolement géographique, d'un isolement culturel compte tenu de ses échanges constants avec les villes des régions de la Volga-Oural et avec les oasis de la Transoxiane à travers le commerce de caravanes et les voyages de religieux. On a vu par ailleurs qu'au XIX^e siècle, les principaux *shaykh* soufis des villes de la Moyenne-Volga et d'Asie Centrale avaient des représentants ou des disciples en Sibérie. Le modèle de la « *madrassa* soufie » de Zayn Allâh de Troïtsk y a été aussi introduit, ainsi qu'une forme confrérique ottomane. On pourrait donc retenir que le soufisme sibérien ne possède aucune spécificité sinon celle d'avoir rempli, comme nous l'avons indiqué ci-dessus, une fonction missionnaire ininterrompue. D'une manière générale, ce soufisme ne fut qu'un miroir qui a reflété la vie mystique de l'Asie Centrale et de la région Oural-Volga. Il n'a pas subi, comme le Caucase par exemple, compte tenu de sa position géographique, une forte influence de l'islam arabe et ottoman.

CNRS-Centre d'histoire du domaine turc
54, bd Raspail
75006 Paris

thzarcone@compuserve.com

70. Voir Th. Zarcone, « Quand le saint légitime le politique. Le mausolée d'Afâq Khwâja à Kashghar », *Central Asian Survey*, 18, 2, 1999, pp. 225-241.

71. Cf. Isenbike Togan, « Islam in a changing society. The Khojas of Eastern Turkestan », in Jo-Ann Gross, ed., *Muslims in Central Asia*, op. cit., p. 140.